



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

7 | 1994
Varia

Les dieux égyptiens dans l'*Onirocriticon* d'Artémidore

María Carmen Barrígón Fuentes



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1093>

DOI : 10.4000/kernos.1093

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1994

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

María Carmen Barrígón Fuentes, « Les dieux égyptiens dans l'*Onirocriticon* d'Artémidore », *Kernos* [En ligne], 7 | 1994, mis en ligne le 20 avril 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1093> ; DOI : 10.4000/kernos.1093

LES DIEUX ÉGYPTIENS DANS L'ONIROCRITICON D'ARTÉMIDORE

1. Introduction

Dans la conception de son *Oniroticon*¹, Artémidore assigne un rôle remarquable à la divinité². D'après lui, l'œuvre répond à une double nécessité : mettre en pratique les recommandations divines et satisfaire les requêtes d'un ami illustre (Cassius Maximus). Il explique le premier point dans le chapitre soixante-dix du deuxième livre lorsqu'il dit «qu'Apollon est un dieu qui voit tout et veille sur tout. Or c'est par obéissance à Apollon, le dieu de ma patrie, que je me suis mis à l'œuvre pour ce traité... Apollon m'a donné l'ordre d'écrire ce livre»³. Comme l'œuvre est consacrée à l'oniromantique, cela pourrait avoir une signification spéciale, vu qu'Apollon est le dieu oraculaire par excellence; mais comme il est fréquent de trouver des informations identiques chez les écrivains de cette période, comme Dion Cassius, Ælius Aristide, Plin l'Ancien ou Ménandre de Laodicée, etc., nous devons plutôt penser qu'il s'agit d'un procédé rhétorique⁴.

Tout au long de l'œuvre d'Artémidore, les allusions aux dieux sont nombreuses, mais c'est le deuxième livre qui contient la plus grande

¹ Pour le texte grec nous suivons l'édition de J.A.Pack, Leipzig, 1963.

² L'organisation de l'œuvre est thématique, en accord avec le contenu des rêves, et, bien qu'une grande partie soit consacrée aux dieux, sa nouveauté consiste pourtant à ne pas commencer l'exposé par ceux-ci comme il était courant chez d'autres auteurs de ce genre de littérature : «Nous ne commencerons pas, comme les Anciens, par les dieux, au risque de paraître impies, mais, considérant la suite nécessaire des faits, nous commencerons par la naissance... » (I, 10). Les extraits reproduits sont empruntés à la traduction d'A.J. FESTUGIÈRE, *La clef des songes*, Paris, 1975. Cf. A.L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dream in the Ancient Near East*, Chicago, 1956 (*Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. vol. 46, part. 3), p. 243.

³ Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 179, n. 2. Aussi B. HEAD, *Historia Numorum*, Oxford, 1911², p. 650.

⁴ Cf. A. KAMBYLIS, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg, 1965, p. 106-107.

concentration d'informations. Il aborde le thème en procédant à une classification des dieux à partir des concepts généraux qui lui permettent ensuite d'établir des aspects plus particuliers. Il distingue donc deux grandes catégories : les dieux captés par l'intellect et donc invisibles (θεοὶ νοητοί), qui représentent la majorité, et des dieux perçus par les sens (θεοὶ αἰσθητοί) et donc visibles (II, 34), qui ne sont pas nombreux. Une fois cette différence établie, il les divise en six groupes : olympiens (appelés aussi éthérés), célestes, terrestres, marins et fluviaux, chthoniens et ceux qui encerclent les précédents (οἱ δὲ περί τούτων).

Étant conscient à tout moment de la hiérarchie de la société et de l'importance du destinataire de ce genre de littérature, il établit un lien étroit entre les différents secteurs sociaux et les dieux, en assignant chaque groupe à une catégorie sociale déterminée. C'est ainsi que les manifestations oniriques des dieux olympiens ne conviennent qu'aux personnes puissantes, celles des divinités célestes sont considérées comme propices aux hommes de classe moyenne, celles des dieux terrestres aux nécessiteux, celles des dieux chthoniens aux fermiers et à ceux qui veulent échapper à l'attention, les manifestations de divinités marines à ceux qui gagnent leur vie à partir de l'eau. Quant aux visions de la dernière catégorie, elles conviennent aux philosophes et prophètes (II, 34). Comme on peut l'observer ici, il ne fait aucune distinction entre les dieux visibles et invisibles. Il ne dira que trois chapitres plus loin (II, 37) que les dieux perçus par les sens sont des symboles de craintes, de dangers et de difficultés, et qu'ils ne viendront pas en aide aux personnes nécessiteuses (IV, 77). Face à ceux-ci, il loue les divinités les plus importantes et les plus anciennes se distinguant par leur rang, puisqu'elles favorisent les individus de haute condition sociale (IV, 77).

La prétendue clarté de cette classification recèle quelques imprécisions : il n'applique la distinction entre dieux visibles et invisibles qu'aux divinités terrestres et marines; dans les autres cas, il la donne comme supposée, puisque tout dépend de la façon dont elles apparaissent et sont vues⁵. Il oublie de mentionner des dieux qui apparaîtront ensuite dans la description détaillée, comme c'est le cas de la «Mère de dieux» parmi les divinités chthoniennes. La confusion aussi se perçoit dans la description des dieux terrestres. Ceux qui sont visibles le sont, d'après

⁵ Cf. PROCLUS, *Éléments de Théologie*, éd. E.R. Dodds, Oxford, 1933, p. 283, n. 2; D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969, p. 445, n. 5, pour l'opposition traditionnelle entre les astres, divinités visibles et les dieux invisibles.

lui, parce qu'ils apparaissent en plein jour, mais il y inclut Asclépios dont l'apparition est toujours nocturne (II, 37), alors qu'il avait précisé auparavant qu'il pouvait être perçu par l'entendement. Il qualifie les Dioscures de dieux invisibles alors qu'ils apparaissent pourtant aux marins comme des lumières jumelles et que leur vision, en période de guerre, se fait sous forme de deux jeunes gens montant des chevaux blancs (Cic., *de nat. deor.*, II, 6.)⁶.

Ce qui est clair, c'est qu'il fait la répartition des différents dieux en tenant compte des lieux où réside chaque divinité. Bien qu'Artémidore défende à tout moment la méthode empirique de son œuvre et qu'il n'hésite même pas à affirmer que rien de ce qui a été exposé ne provient d'autres auteurs (II, 70), cette classification, dans une plus ou moins grande mesure, semble pourtant répondre aux idées de quelques-uns des représentants du Moyen Platonisme, surtout à celles d'Albinus et de Maxime de Tyr, celui-ci curieusement identifié à Cassius Maximus, interlocuteur des premiers livres de l'œuvre d'Artémidore⁷.

Maxime de Tyr⁸ fait la distinction entre le domaine de l'intelligence et celui des sens, et parmi les moyens ou les voies qu'il propose pour connaître Dieu, il oppose les réalités intelligibles (τὰ νοητά) aux réalités sensibles (τὰ αἰσθητά). Albinus⁹, pour sa part, indique que les dieux engendrés «se répartissent selon chaque élément, les uns visibles, les autres invisibles, dans l'éther et dans le feu, dans l'air et dans l'eau de sorte qu'aucune partie du monde ne soit privée de l'âme...»¹⁰. Nous allons trouver une division semblable dans les

⁶ Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 152, n. 35

⁷ Cette identification se fait à partir des mots d'Artémidore (II, 70) : «Car les exégètes de nos traditions locales disent qu'il y a des liens de proxénie entre les Lydiens et les Phéniciens». Cf. C. BLUM, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala, 1936, p. 23; J. PUIGGALI, *Étude sur les dialexeis de Maxime de Tyr*, Lille, 1983, p. 11 : «Maxime de Tyr doit sans doute être identifié avec Cassius Maximus, auquel Artémidore a dédié les trois premiers livres de son *Onirocriticon*. Cette identification est assez convaincante». Cf. D. DEL CORNO, *C'è del metodo in questa follia : Artemidoro*, in G. GUIDORIZZI, *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, 1988, p. 147-148.

⁸ MAXIME DE TYR, 15, 6d; 17, 10d, 12a, 12d. Cf. J. PUIGGALI, *op. cit.*, p. 141, 147.

⁹ ALBINUS, *Epit.*, 14, 7; 15, 1. Son œuvre *εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους* fut éditée par C.Fr. HERMANN, *Platonis Dialogi. Appendix Platonica*, vol. VI, Leipzig, 1853 [1927], p. 147-189.

¹⁰ Cf. CICÉRON, *De Natura Deorum* I, éd. A.S. Pease, Cambridge Mass., 1955, p. 314-315.

Papyrus Magiques (édités par Preisendanz¹¹) dans lesquels on peut lire : καὶ σὺ λάλησον, ὅποιον ἔαν ᾗς ἐπουράνιον ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον..., «parle toi aussi, dis de quelle classe tu es, céleste ou aérien, terrestre ou souterrain ou infernal...»¹², ou encore : ἵνα μοι ἦν ὑπήκοος πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος καὶ χερσαῖος καὶ ἔνυδρος., «pour que me serve tout démon céleste et aérien, terrestre et souterrain, de terre ferme et aquatique»¹³.

Artémidore décrit les symboles attachés à soixante-neuf dieux au total, y compris les personnifications comme Tyché, Peithô, Phobos et Déimos, etc.. Mais, face à un nombre aussi élevé, nous sommes surpris que, dans la compilation des quatre-vingt-quinze cas pratiques de rêves accomplis recueillis dans le cinquième livre, il n'y ait que les rêves de six divinités seulement : Sarapis, Asclépios, Aphrodite, Zeus, Arès et Poséidon, les deux premiers étant majoritaires.

Du monde divin, il ne va s'intéresser qu'aux aspects ou traits qui vont lui permettre d'expliquer une manifestation onirique déterminée. C'est pour cette raison qu'il ne touche qu'à un nombre limité de thèmes sur lesquels il émet quelques considérations d'ordre général qu'il appliquera dans la suite à chaque divinité en particulier. Ainsi donc, l'équivalence des dieux, leurs vêtements et attributs, leurs représentations, leur nudité, leur culte, comprenant les sacrifices, et le processus à suivre pour l'identification des divinités inconnues sont utiles pour l'interprétation onirique. Mais cette limitation de la matière à traiter ne l'empêche pas d'être exhaustif au moment d'exposer les différentes manifestations d'une divinité; dans le cas d'Artémis, par exemple, il en analyse jusqu'à sept (II, 35).

2. Les dieux égyptiens

Comme on le sait, la pénétration des cultes étrangers dans la religion gréco-romaine est l'un des phénomènes les plus intéressants de l'histoire religieuse de la période hellénistique et des premiers siècles de l'époque impériale et l'un des aspects les plus étudiés d'un point de vue

¹¹ K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, I, Stuttgart, 1974².

¹² PMG, IV, 3040-3045.

¹³ PMG, V, 165-170.

général¹⁴. Dans l'hellénisme, le syncrétisme commence par une association basée sur une longue hospitalité des dieux qui acceptent d'autres dieux dans leur sanctuaire (θεοὶ σύνναοι) et partagent leur autel (θεοὶ σύμβωμοι), il se poursuit ensuite avec l'assimilation des dieux aux attributs similaires pour conclure par le syncrétisme proprement dit.

Pour un auteur du II^e siècle après J.-C., il était nécessaire de faire la distinction entre les anciennes divinités grecques et les dieux étrangers. Artémidore n'y a pas manqué. Dans son œuvre, le catalogue des dieux décrits appartient surtout au panthéon grec. Il est peu fait mention de dieux non grecs, à l'exception de Sarapis dont le culte est déjà bien établi à cette époque.

Sur leur culte et leurs mystères, Plutarque, Apulée et Diodore de Sicile¹⁵ constituent des documents exceptionnels.

Chez Artémidore la présence de divinités égyptiennes dans le groupe des dieux chthoniens est évidente : aux côtés de Pluton, Perséphone, Déméter, Koré, Iacchos, Hécate souterraine, des Érinyes, des Démons qui font cortège aux précédents, Phobos et Déimos, que certains disent fils d'Arès, apparaissent Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate.

L'action salvatrice de ces divinités égyptiennes est très étendue et c'est celle-ci qu'Artémidore nous transmet de manière très générale

¹⁴ Restent utiles pour la richesse de leur documentation : G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, Paris, 1883; J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain. II. Les cultes orientaux*, Paris, 1911; Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929⁴. Études plus récentes : J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'empire. I. La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955, p. 96-192; Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque romaine*, Paris, 1970; R.E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World*, Ithaca-New York, 1971; F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, 1973 (*EPRO*, 26); M.F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II^e s. avant notre ère)*, Paris, 1977; M. MALAISE, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain*, in *ANRW*, 17.3 (1984), p. 1616-1691 (excellente bibliographie p. 1684-1691); J. LECLANT, *Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiens*, in *ANRW*, 17.3 (1984), p. 1692-1709; V. TRAN TAM TINH, *État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi*, in *ANRW*, 17.3 (1984), p. 1710-1738; M. LÓPEZ SALVÁ, *Isis y Sarapis : Difusión de su culto en el mundo grecorromano*, in *Minerva*, 6 (1992), p. 161-192.

¹⁵ PLUT., *Isis et Os.*, 355d-358d; 363d-377b; APULÉE, *Métam.*, XI et DIOD. SIC., I, 15-22.

dans le livre II, 39¹⁶ : «Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate, eux-mêmes ou leurs statues, leurs mystères et toute la doctrine qui les concerne, eux et les dieux qui partagent leurs temples et leurs autels, signifient troubles, périls, menaces, pénibles circonstances, desquels pourtant aussi, contrairement à l'attente et aux espoirs, ils délivrent. Car ces dieux passent pour être les sauveurs de ceux qui sont arrivés au comble des maux et à un péril extrême, mais ceux qui désormais en sont là, tout soudainement, ils les sauvent. D'une manière spéciale pourtant, leurs mystères sont significatifs de deuil, et de fait, même si leur doctrine physique a un autre contenu, leur doctrine mythique du moins et celle qui concerne leur légende indique le deuil».

Dans cette description, les aspects qui attirent l'attention sont nombreux. En voici quelques-uns : a) le fait que ces divinités forment un ensemble cohérent; b) l'ordre dans lequel elles sont mentionnées; c) l'interprétation analogue de l'apparition de la divinité en personne ou de sa statue; d) l'opposition entre prédiction néfaste et fonction bienfaisante.

a) Le fait qu'elles apparaissent ensemble avec une symbolique identique ne doit pas nous étonner parce qu'elles recevaient souvent le même culte. De nombreuses inscriptions votives et représentations iconographiques en font foi et quelques-unes font connaître l'existence de dieux grecs comme Apollon et Zeus auprès des divinités égyptiennes partageant leurs temples et autels¹⁷. Isis fut très bien acceptée par les

¹⁶ αὐτοί τε καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν καὶ τὰ μυστήρια καὶ πᾶς ὁ περὶ αὐτῶν λόγος καὶ τῶν τούτοις συννάων τε καὶ συμβῶμων θεῶν ταραχὰς καὶ κινδύνους καὶ ἀπειλὰς καὶ περιστάσεις σημαίνουσιν, ἐξ ὧν καὶ παρὰ προσδοκίαν καὶ παρὰ τὰ ἐλπίδας σώζουσιν· αἶψα γὰρ σωτήρες εἶναι νομισμένοι εἰσὶν οἱ θεοὶ τῶν εἰς πάντα ἀφικμένων καὶ εἰς ἔσχατον ἐλθόντων κινδύνων, τοὺς δὲ ἤδη ἐν τοῖς τοιούτοις ὄντας αὐτίκα μάλα σώζουσιν. ἑξαιρέτως δὲ τὰ μυστήρια αὐτῶν πένθους ἐστὶ σημαντικά· καὶ γὰρ εἰ «καὶ» ὁ φυσικὸς αὐτῶν λόγος ἄλλο τι περιέχει, ὃ γε μυθικὸς καὶ ὁ κατὰ τὴν ἱστορίαν τοῦτο δείκνυσιν (II, 39).

¹⁷ Cf. W. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, III, Hildesheim, 1960, p. 290, n° 1126 : Εὐτυχὸς Ἀπολλωνίου Νυμφαίτης ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ υἱοῦ Εὐβούλου καὶ ὑπὲρ τῶν πλοιζομένων πάντων Διὶ Οὐρίῳ, Σαράπιδι, Ἰσιδι, Ἀνούβιδι, Ἀρφοκράτει, θεοῖς συννάοις καὶ συμβῶμοις.. et p. 291, n° 1130 : Πρῶτος Πυθίωνος Κῶιος, σωθεὶς ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων κινδύνων, Σεράπει, Ἰσει, Ἀνούβει, Ἀπόλλωνι θεοῖς συννάοις... Cf. F. DUNAND, *Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion*, in *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Paris, 1980.

villes helléniques à côté de Sarapis, nouvelle forme du dieu synchrétique Osiris-Apis-Pluton¹⁸.

Deux divinités égyptiennes ont accompagné Isis et Sarapis quand leurs cultes ont commencé à s'introduire dans le monde gréco-romain : Anubis et Harpocrate. Harpocrate est la transcription grecque du mot égyptien *hr-p3-hrd* («Har-pe-chrot»), nom hellénisé par lequel on désignait Horus enfant, fils d'Isis-Osiris¹⁹ d'après la légende. Il ne possède pas de culte propre et il joue seulement le rôle de «*synnaos theos*»²⁰. C'est pour cette raison qu'il apparaît chez Artémidore.

Le cas d'Anubis est différent, ses fonctions funéraires le relient étroitement à la légende d'Osiris, motif pour lequel il fit partie des divinités du cercle isiaque. Les inscriptions le présentent comme protecteur des vivants, de sorte que, dans le culte isiaque, on peut le considérer comme l'intermédiaire entre les deux mondes. Cela justifie sa présence chez Artémidore puisqu'il le classe comme dieu chthonien et comme dieu sauveur²¹.

b) Les documents épigraphiques de l'époque hellénistique présentent Anubis occupant une position plus importante qu'Harpocrate dans l'ensemble de la famille isiaque; cependant, cet aspect n'est pas

¹⁸ Cf. U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolomäerzeit*, Berlin-Leipzig, 1927, p. 25-29; 77-89. J.E. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolomies*, Leiden, 1972, p. 72-78; F. DUNAND, *Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine*, in *Mystère et syncretismes. Études d'histoire des religions de l'Univ. des Sc. humaines de Strasbourg* 2, Paris, 1975; B. GALLOTA, *Serapide a Menfi*, in *PP* 31 (1976), p. 129-142. M.A. VINAGRE LOBO, *La literatura onirocritica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, I-II, Thèse inédite, Sevilla, 1992. Cf. *supra* n. 14.

¹⁹ Cf. PLUT., *Isis et Os.*, 358b-d, 377b-c, 378b-c.

²⁰ Cf. F. CUMONT, *op. cit.*, p. 73; P. BALLEST, *Essai de recherche sur le culte d'Harpocrate. Figurines en terre cuite d'Égypte et du bassin méditerranéen aux époques hellénistique et romaine*, Paris, 1980; V. TRAN TAM TINH, *art. cit.*, p. 1730-1733; S. POULIN, *Harpocrate. Essai d'interprétation des représentations d'Harpocrate sur les statuettes et les lampes en terre cuite*, Québec, 1987. Cf. V. TRAN TAM TINH, B. JAEGER, S. POULIN, in *LIMC*, IV.1 (1988), s.v. *Harpocrate*.

²¹ Le rôle joué par ce dieu cinocéphale se trouve précisé dans différentes sources classiques comme APULÉE, *Métam.*, XI, 11; DIOD. SIC., I, 18, 1; PLUT., *Isis et Os.*, 356f, 366c, 368e; MIN. FEL., *Octavius*, 22, 1 et FIRM. MAT., *De errore profanarum religionum*, 2.

suffisamment clair²². Il est fréquent de trouver la triade Sarapis-Isis-Anubis, mais les fouilles ne permettent pas de vérifier la disposition précise de ces images dans les temples²³ ni la place de chaque dieu dans cette hiérarchie, bien que, dans le monde grec, tout semble indiquer qu'il venait en troisième position²⁴.

c) Pour Artémidore, la vision d'un dieu équivalait à la vision de sa statue parce que celle-ci peut être considérée comme le véritable support de la présence divine. Ses mots sont clairs quand il parle d'Artémis : «Il n'y a nulle différence entre voir la déesse telle que nous nous la représentons et voir sa statue : que les dieux en effet nous apparaissent en chair et en os ou que nous apparaissent leurs statues faites de matière, cela revient au même. Cependant si les dieux sont vus eux-mêmes, cela indique que et biens et maux viendront plus vite que si on voit leurs statues»²⁵ (II, 35).

22 P. ROUSSEL, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.C.*, Nancy, 1916, n° 64, 123, 169. Cf. A. RUSCH, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, Berlin, 1906; W. DITTENBERGER, *op. cit.*, p. 290-292, n° 977a.10, 1127, 1267, 1126, 1130.

23 Cf. A.D. NOCK, *Essays on Religion*, I, Oxford, 1972, p. 202-251, sur *synnaos theos*. V. TRAN TAM TINH, *art. cit.*, p. 1710-1738.

24 Cf. P. ROUSSEL, *op. cit.*, p. 378; V. TRAN TAM TINH, *art. cit.*, p. 1731, ID., *Essai sur le culte d'Isis à Pompei*, Paris, 1964, p. 87, n. 8, L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969, p. 341-343; ID., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970, p. 16; M. MALAISE, *Cultes égyptiens...*, p. 1637, n. 41, p. 1640, n. 65; ID., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, 1972 (EPRO, 22), p. 201-211; ID., *L'expression du sacré dans les cultes isiaques*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain, 1986, p. 51, n. 287 où l'on trouvera le détail de la bibliographie sur les temples isiaques; W. HORNBOSTEL, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden, 1973 (EPRO, 32), p. 336-338; J.Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, Leiden, 1977 (EPRO, 57).

25 Dans le livre II, 39, Artémidore dit : «La signification est la même, que ce soient les dieux ou leurs statues. De celles-ci, ne sauraient qu'être bonnes celles qui sont faites d'une matière solide et incorruptible, par exemple celles qui sont faites d'or ou d'argent ou de bronze ou d'ivoire ou de pierre ou d'ambre jaune ou d'ébène. Les statues faites d'une autre matière ne sauraient qu'être moins bonnes, ou souvent même mauvaises, par exemple les statues de terre cuite et d'argile, de cire, ou celles qui sont peintes et autres semblables». Cf. aussi II, 36 faisant allusion au Soleil : «il est toujours meilleur de voir une statue de ce dieu dans un temple dressée debout sur une base que de voir le dieu lui-même tel

Cette description détaillée ainsi que bien d'autres en relation avec les statues font qu'il apparaît à nos yeux comme le clair défenseur des images, tout comme vont l'être Élien, Plutarque, Celse, Dion Chrysostome, Maxime de Tyr, etc.²⁶. Il donne de constantes précisions tant sur les dieux que sur leurs images. Deux aspects vont l'intéresser : le pronostic positif ou négatif dépendant des divinités que les statues représentent²⁷ et la matière dont celles-ci sont faites. La prédication sera d'autant plus positive que le matériau sera noble et indestructible (cf. V, 39), parce que seules les statues vues en bon état sont bénéfiques, tandis que celles qui sont détériorées ou brisées prédisent de graves vicissitudes; de même, si elles sont vues en mouvement et, surtout, si elles apparaissent de manière désordonnée, elles «annoncent pour tous craintes et troubles» (II, 33)²⁸.

La manière générale dont s'exprime Artémidore lorsqu'il parle de la vision de statues des dieux orientaux contraste avec la précision dont il use lorsqu'il se réfère à Asclépios; quand celui-ci «est vu installé dans un temple, debout sur une base et objet d'adoration, c'est bon pour tous» (II, 37)²⁹.

qu'on se le figure ordinairement» et I, 5 : «Par exemple sont bons quant aux deux les songes tels que voici : voir les dieux Olympiens joyeux, souriants, donnant ou disant quelque chose de bon, eux-mêmes ou leurs images, si elles ont été faites d'une matière incorruptible». Cf. II, 37, en ce qui concerne Hermès, Aphrodite, Héraclès et Hestia; et aussi II, 38, sur Poséidon, Amphitrite, Nérée et les Néréides, etc.

²⁶ Cf. Ch. CLERC, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après J.-C.*, Paris, 1915, p. 49-54.

²⁷ Ainsi, les images des dieux Olympiens transmettent un mauvais présage; il y en a d'autres qu'il n'est pas convenable de voir (I, 5) : ainsi Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate, dans la mesure où ils ne présagent que dangers et troubles.

²⁸ Cf. DION CASSIUS (LXVII, 16), quand il décrit le songe de Domitien. Dans le livre II, 33, Artémidore dit : «Casser les statues des dieux ou rejeter de la maison celles qui y sont dressées ou jeter à bas un temple ou commettre quelque sacrilège dans un temple ne saurait être que mauvais pour tous et annoncer de grandes vicissitudes... Que les dieux quittent d'eux-mêmes la maison ou que leurs statues s'écroulent prédit la mort pour le songeur ou pour quelqu'un des siens». Cf. M. MALAISE, *L'expression du sacré*, art. cit., p. 59-69.

²⁹ L'interprétation des visions de statues de dieux et d'hommes est très semblable; cf. ARTÉM., III, 29, 31, 63.

d) Artémidore fait une brève allusion à l'activité salvatrice traditionnelle de ces divinités et à leurs mystères, en faisant uniquement ressortir le caractère triste de la légende d'Isis et d'Osiris avec une nette référence au dépeçage de ce dernier par Typhon³⁰.

Ce qui attire aussi l'attention c'est que les visions de ces dieux prédisent des perturbations, des risques, et des difficultés qui leur servent par la suite à pouvoir libérer l'individu, et cette capacité salvatrice non curative est décrite par Artémidore en des termes très généraux. Il est certain que les sources littéraires³¹, épigraphiques³² et archéologiques sont le témoignage de leur action curative, et nous en possédons aujourd'hui une abondante moisson³³.

Artémidore (II, 44) comme Élien (XI, 31-35) nous renseignent sur une littérature iatromantique-incubatoire chargée de recueillir beaucoup de rêves et particulièrement les guérisons et les prescriptions avec lesquelles le dieu Sarapis soignait ses fidèles pendant leur sommeil dans les sanctuaires d'incubation. Artémidore critique la recherche des prescriptions décrites par Géminos de Tyr, Démétrios de Phalère et Artémon de Milet³⁴ pour les guérisons car il considère que celles des dieux sont claires et conformes à la médecine. Il concrétise cette critique dans le livre IV, 22 en disant : «J'estime en outre que les dieux aussi, auxquels ils attribuent ces sottises, auraient bon droit de s'irriter contre ceux qui inventent ces forgeries, du fait qu'ils les font apparaître calomnieusement comme vilainement jaloux et fourbes et stupides... Mais quant aux prescriptions des dieux, ou bien tu les trouveras toutes simples et ne comportant aucune énigme..., ou bien, quand ils usent de devinettes, celles-ci sont toutes claires».

³⁰ PLUTARQUE (*Is. et Os.*, 12-19; 32-64) fait un récit du mythe.

³¹ DIOD. SIC., I, 25; APULÉE, XI, 25; STRABON, XVII, 1.17.

³² W. DITTENBERGER, *op. cit.*, p. 291, n° 1129 : Ἀνούβι Ἡγεμόνι, Σαράπι Σωτήρι, Ἴσι Σωτήραι...; L. VIDMAN, *op. cit.*, n° 179, 230, 247, 389, 411, 492, 511, 538; P. ROUSSEL, *op. cit.*, n° 49, 194.

³³ H. ENGELMENN, *The Delian Aretology of Sarapis*, Leiden, 1975; pour un recueil des témoignages et un relevé bibliographique exhaustif, cf. M. MALAISE, *La piété personnelle dans la religion isiaque*, in H. LIMET, J. RIES (éds), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve, 1980, p. 83-117 et n. 160.

³⁴ Cf. D. DEL CORNO, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano-Varese, 1969.

Il ne critique ni le culte de Sarapis, ni la pratique de la *incubatio* à laquelle il fait déjà référence dans le livre I, 81, quand il dit³⁵ : «Rêver qu'on se couche dans un temple prédit, pour le malade, la santé, pour le bien portant, maladie ou de grands soucis : l'un en effet aura relâche de sa maladie parce que ceux qui dorment n'ont pas conscience de leurs peines, l'autre devra recourir au pouvoir guérisseur des dieux». Il ne se montre critique qu'envers ce type de littérature qui d'ailleurs ne recueillait que les guérisons de Sarapis³⁶.

3. Sarapis

Dans la compilation des visions divines, nous ne trouvons que celles ayant trait à Sarapis³⁷, qui se manifestent en deux catégories de rêves : a) Les rêves qui ne sont pas recherchés par la personne et dans lesquels le dieu prend l'initiative afin de communiquer ses désirs de façon claire. b) Les rêves qui répondent à une prière faite par la personne qui en a besoin.

Curieusement, les rêves envoyés par Sarapis et décrits par Artémidore ne manifestent pas la volonté divine de salvation, mais ce sont des signes d'un destin tragique annonçant la mort (V, 26, 92, 93, 94). Cela contredit dans une certaine mesure ce qu'il exposait quand il étudiait les dieux orientaux chthoniens (II, 34), car il semblait qu'ils prédisaient d'abord des désastres pour les en libérer ensuite, et ce n'est pas le cas ici; il ne montre pas non plus Sarapis comme dieu guérisseur mais comme réellement chthonien et négatif. Nous avons déjà indiqué qu'Artémidore critique les auteurs qui recueillent des prescriptions des centres d'incubation et cette critique se reflète d'une certaine manière dans les cas pratiques de rêves accomplis où il n'en recueille aucun

³⁵ Pour le ἐγκοιμησις cf. A. BRELICH, *The place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks*, in G.E. GRUNEBaum, R. CAILLOIS, *The Dream and Human Societies*, Berkeley-Los Angeles, 1966, p. 293-301.

³⁶ Nous n'avons pas de témoignages attestant que les guérisons d'Asclépios y soient incluses, bien que les documents épigraphiques concernant ce dieu remontent au moins au IV^e s. av. J.-C. Cf. M.A. VINAGRE LOBO, *op. cit.*, II, p. 533-539.

³⁷ Cf. P. ROUSSEL, *op. cit.*, n° 60, 844, 12; M.F. BASLEZ, *op. cit.*, p. 235-237. M. MALAISE, *L'expression du sacré, art. cit.*, p. 9-100.

allant dans ce sens³⁸. De toutes manières, nous retrouvons aussi ce trait funeste dans le Papyrus de Berlin 10525 étudié par V. Longo³⁹.

a) Rêves non recherchés

Dans les visions non recherchées, nous allons étudier deux rêves recueillis dans le livre V qui est en plus en relation avec les pratiques magiques et la superstition. Dans le premier des deux, Artémidore dit : «Un homme rêva qu'il portait le nom de Sarapis gravé sur une plaquette de bronze (λεπ(ς)) attachée au cou comme une amulette de cuir (σκυτ(ς)). Pris d'une angine, il mourut au bout de sept jours. De fait le dieu passe pour être dieu des Enfers et il a même valeur que Pluton. En outre, son nom comporte sept lettres, et l'homme mourut pour avoir été atteint de maladie à l'endroit même du corps où il avait suspendu l'amulette» (V, 26).

Les superstitieux portaient des amulettes habituellement recommandées par les personnes qui pratiquaient la magie⁴⁰. Les indications que nous trouvons dans les Papyrus Magiques vont dans ce sens : «sur une lame d'argent (λεπ(ς)), grave exactement le nom de cent lettres avec un poinçon de bronze et porte-la accrochée à une lanière en cuir d'âne»⁴¹. Les petites figures des dieux d'Egypte s'utilisaient contre le mauvais œil et certaines personnes portaient sur elles un petit Sarapis, une Isis, un Harpocrate, etc. Ce genre d'amulettes servait à protéger celui qui les portait, mais leur influence est funeste si on les voit en rêves comme l'a déjà signalé Clerc⁴².

38 D. DEL CORNO, *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano, 1975, p. 306, n. 121 : «Artemidoro, la cui concezione tecnica e laica dell'oniromantica vedeva in queste pratiche di tipo magico e affidate a sacerdoti una pericolosa concorrenza, polemizza aspramente e diffusamente contro di esse nel luogo sopra citato, tale intenzione polemica e evidente anche nel nostro passo, dove per altro traspare una piu generale critica ai libri oniromantici fondati esclusivamente sull'esemplificazione diretta : una posizione poi abbandonata dallo stesso Artemidoro».

39 V. LONGO, *Aretologia nel mondo greco*, I, Genova, 1969, n° 66.

40 Cf. CLÉM. ALEX., *Protr.*, XI, 115, 2

41 PMG, IV, 256-260. Cf. C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, London-Oxford, 1950, p. 9; A. DELATTE-Ph. DERCHAIN, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964; E.A. WALLIS BUDGE, *Amulets and superstitions*, New York, 1978.

42 Ch. CLERC, *op. cit.*, p. 63-81.

Chez Artémidore, la vision de l'amulette est effectivement adverse; la mort survient à la personne qui rêve sept jours après, des suites d'une angine. Les raisons qui en sont données par l'auteur est que Sarapis est une divinité chthonienne qui a la même signification que Pluton et qu'il met en relation avec les sept jours que met la personne à mourir avec le nombre de lettres de Sarapis. La correspondance qui s'établit est la suivante : amulette → angine → décès au bout de sept jours → sept lettres du nom Sarapis. Nous trouvons l'équivalence numérique des lettres appliquée à beaucoup d'aspects⁴³. Artémidore applique fréquemment le principe de l'isopséphie aux mots pour établir une équivalence (IV, 34). Si nous tenons compte du fait qu'Artémidore soutient que la durée d'une génération humaine est de cent ans (II, 70), et que nous utilisons ce système numérique pour le nom de Sarapis, nous voyons qu'il dépasse la valeur de cent, tout comme celle du chiffre sept⁴⁴.

Nous retrouvons l'identification de ces divinités chez Plutarque⁴⁵ : Ptolémée Sôter avait vu en rêves la statue de Pluton ordonnant de la transporter à Alexandrie. Après avoir découvert que cette statue était à Sinope, on procéda à son transfert. La figure de Cerbère et le serpent les aidèrent à l'identifier comme étant Pluton et «persuadèrent Ptolémée que la statue n'était pas d'un autre dieu mais celle de Sarapis. Là d'où elle venait, elle ne s'appelait pas ainsi, mais une fois transférée à Alexandrie, elle reçut le nom de Sarapis, Pluton pour les Égyptiens»⁴⁶. Aussi Diodore de Sicile (I, 25, 2), signale-t-il que certains disent que Sarapis est le dieu connu sous le nom de Pluton chez les Grecs.

Un autre cas pratique de rêve accompli, mais non recherché et à la fin tragique, est celui de l'individu qui rêva que «Sarapis l'avait jeté sur le calathos qu'il portait sur la tête. Il mourut. Le dieu en effet passe pour être Pluton» (V, 93). Observons que l'interprétation d'Artémidore redevient répétitive et simple : il meurt parce que Sarapis est l'équivalent de Pluton, en tant que divinité chthonienne. Il ne fait cependant

⁴³ MARTIAL (I, 71) nous transmet l'usage de boire autant de coupes à la santé des invités qu'il y a de lettres dans leur nom.

⁴⁴ Σαράπισ : 200 + 1 + 100 + 1 + 80 + 16 = 398; ἑπτὰ : 5 + 80 + 300 + 1 = 386. Cf. F. DORNSEIFF, *Das alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin, 1925, p. 61, 99. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, Paris, 1879 (réimpr. Paris, 1978), p. 258-265.

⁴⁵ *Is. et Os.*, 361e; 362a-b.

⁴⁶ Pour cette histoire cf. TACITE, *Hist.*, IV, 83-84; PLUT., *Mor.*, 984a; CLÉM. ALEX., *Protr.*, IV, 48.

aucune allusion à la petite corbeille (κάλαθος) posée sur la tête du dieu. Comme on le sait, c'est un attribut fréquent des représentations de Sarapis ou de Déméter et donc un symbole de fertilité⁴⁷ qui impliquerait un autre type d'interprétation.

b) Rêves qui répondent à une prière

Trois visions dans lesquelles apparaît Sarapis répondent à cette typologie : IV, 80; V, 92, 94, mais seules les deux dernières présentent une fin fatale identique à celles étudiées précédemment; elles ont lieu en réponse aux prières des malades. Ceux-ci demandent l'aide de Sarapis pour leur guérison : ils demandent qu'il leur apparaisse en rêves (V, 92, 94) et, dans les deux cas, ils meurent⁴⁸.

Comme nous le verrons, Artémidore prend la précaution de donner les règles pour effectuer une prière adéquate. Tout le mécanisme se trouve étroitement uni aux pratiques magiques et aussi à la superstition. Il dit à son fils : «Souviens-toi, quand tu demandes des songes, de ne pas brûler de l'encens ni prononcer des noms ineffables (ὀνόματα ἄρρητα λέγειν). Pour tout dire en bref, ne fais aux dieux aucune demande impliquant une contrainte magique (περιεργότερον). Il serait ridicule en effet que les dieux obéissent à ceux qui leur demandent par contrainte... En revanche, après le rêve, sacrifie et remercie. Au surplus, moque-toi de ceux qui dictent des lois aux dieux» (IV, 2). En faisant allusion à l'interdiction de prononcer certains mots, il se réfère peut-être à des mots magiques, et l'adjectif περιεργότερον s'utilise souvent pour indiquer des pratiques magiques.

Dans le premier de ces songes, le malade demande à Sarapis, «s'il devait être guéri, d'agiter vers lui en rêve sa main droite, sinon, sa main gauche. Or donc il rêva qu'étant entré dans le temple de Sarapis, Cerbère agita vers lui sa patte droite. Le lendemain il mourut. C'était juste. Comme Cerbère, qui passe pour être la mort, avait levé sa patte droite, il était tout disposé à le recevoir» (V, 92).

Ce rêve se rapproche des croyances superstitieuses de la droite et de la gauche. Les Grecs croyaient à l'influence positive de la droite et à

⁴⁷ Cf. W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, Leipzig, 1909-1915, p. 366-382, fig. 1, 3, 4, 8 et 13.

⁴⁸ CICÉRON, *De Divin.*, II, 121-125.

celle négative de la gauche⁴⁹, bien qu'Artémidore offre dans son œuvre jusqu'à trois valeurs différentes de la droite et de la gauche⁵⁰.

De ce point de vue, le malade prie la divinité de bouger la main droite s'il doit guérir et la gauche dans le cas contraire. Mais dans la manifestation onirique, c'est Cerbère qui apparaît et non pas Sarapis et vu que c'est le chien qui garde les portes de la demeure infernale, il bouge vers le malade la main droite comme signe positif, bien que négatif pour le malade. Artémidore utilise Cerbère afin d'expliquer la mort du suppliant, en ignorant ainsi une fois de plus le pouvoir curatif de Sarapis. Le fait d'introduire la figure de Cerbère est normal car l'une des représentations les plus habituelles de ce dieu est celle où on le voit assis sur son trône, accompagné de Cerbère, qui représente la personification d'Osiris-Apis de l'Ancienne Égypte et qui, de par son apparence majestueuse, était l'image du culte la plus adéquate, d'après Tran Tam Tinh⁵¹.

Pour expliquer la mort du deuxième malade, il a recours une fois de plus à la classification de Sarapis comme dieu chthonien et, de plus, il associe la mort à la santé quand il dit que, pour le malade, elle représente la libération de toute douleur comme s'il guérissait : «Un homme, qui devait subir une opération à la bourse des testicules fit une prière à Sarapis au sujet de l'opération et il rêva que le dieu lui disait : «fais-toi opérer avec bon courage, l'opération te guérira». Il mourut. Son destin était d'être à l'abri de la peine, comme un homme qui a été guéri. D'autre part il était naturel que l'oracle s'accomplît pour lui <de cette façon>, puisque le dieu n'est pas un Olympien, c'est-à-dire un dieu de l'éther, mais un dieu des Enfers» (V, 94).

Le dernier rêve de Sarapis (IV, 80) répondant à une prière est différent, son interprétation dépend de l'étymologie des mots et c'est la divinité qui doit résoudre l'énigme. Ce n'est pas un malade qui a la

⁴⁹ *Iliade*, XII, 239; *Hymne hom. Apol.*, 283; PLUT., *Plac. phil.*, 2, 10; ARISTOTE, *De caelo*, II, 2; CLÉM. ALEX., *Strom.*, VII, etc. Cf. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *op. cit.*, I, p. 137-138.

⁵⁰ Les trois conceptions d'Artémidore sont : 1) Distinction du sexe; droite, mâle, et gauche, femelle : «La main droite indique fils, père, ami... main gauche indique épouse, mère, sœur, fille, femme esclave» (I, 41, cf. I, 21, 26, 31). 2) Opposition positif-négatif (II, 35, 36; V, 92). 3) Il exprime la troisième valeur quand il dit : «cet homme disait donc que la main droite signifie ce qu'on se procure, la main gauche ce qu'on s'est procuré : car l'une est bien disposée à saisir, l'autre appropriée à garder» (II, 42). Cf. C. BLUM, *op. cit.*, p. 102-104.

⁵¹ *Art. cit.*, p. 1716-1719.

vision implorée mais un homme préoccupé par la signification d'un rêve lié à son désir d'avoir des enfants. Pour son récit, Artémidore a recours au grammairien Ménécrate qui était apparemment le narrateur de la vision : «un homme qui désirait des enfants rêva qu'il rencontrait un débiteur, qu'il recouvrait la dette et qu'il donnait quittance au débiteur...; comme aucun des onirocrits d'Alexandrie n'était capable de l'interpréter, se demandant avec incertitude ce que pouvait bien signifier le songe, il pria Sarapis de lui interpréter l'énigme : Et alors il rêva que Sarapis lui disait en songe : «Tu n'auras pas de fils». Celui qui en effet a donné quittance ne touche plus de τόκος (intérêts) et l'on nomme aussi τόκος (fruit) l'enfant qui est né» (ὁ γὰρ ἀποχὴν δοὺς τόκον οὐ λαμβάνει, τόκος δὲ καλεῖται ὁ γεννώμενος παῖς).

Au vu de ces données, il semble raisonnable de conclure qu'Artémidore présente une défense du panthéon grec face à l'étranger. Il tire de la tradition la croyance dans le pouvoir sauveur des dieux égyptiens sans évoquer pourtant un seul cas pratique où Isis ou Sarapis agissent comme tels. Bien au contraire, il présente Sarapis comme un dieu purement chthonien, un équivalent de Pluton, vaticinateur de la mort quand il se manifeste dans une vision soit non recherchée, soit répondant à une prière d'un malade. Face à ce caractère funeste de la divinité orientale, il concentre toute la capacité curative et l'action salvatrice chez le dieu grec Asclépios qu'il qualifie de *Paieon* «Guérisseur» (cf. V, 9, 61, 89); il en fera de même pour Apollon (II, 35). Asclépios annonce uniquement un dénouement fatal quand l'individu qui a la vision n'est pas un malade et que celui-ci n'a pas fait les sacrifices pertinents (V, 66), ou si c'est un autre qui les fait (II, 33).

Pour expliquer tout cela, il faudrait comprendre les critiques d'Artémidore contre la littérature iatromantique-incubatoire comme la preuve d'une hostilité envers les auteurs onirocritiques qui se sont laissés séduire par cette religion étrangère. Lucien, auteur plus représentatif du rejet que ressentaient certains «intellectuels» grecs pour les divinités égyptiennes, éprouvera la même répulsion⁵².

Artémidore représente une position conservatrice qui veut que les guérisons des dieux soient claires comme celles que réalise le dieu grec Asclépios, tandis que celles qui sont en relation avec Sarapis ne le sont

⁵² Les allusions aux dieux égyptiens dans l'œuvre de Lucien sont rares. Il fait mention seulement d'Anubis (*De Mort.*, 13; *Vict. Auct.*, 16; *Deor. Conc.*, 10; *Trag.*, 8, 42) et de Horus (*Gall.*, 18). Cf. M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 335-364.

pas. Cette estimation l'amène à inclure celui-ci parmi les dieux chthoniens à côté des autres divinités isiaques. Dès lors, les rêves où apparaît ce dieu sont négatifs.

M^a. Carmen BARRIGÓN FUENTES

Departamento de Filología Griega
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Valladolid
E-47002 VALLADOLID